

Elías Sevilla Casas. LOS ANIMALES MÁGICOS EN LA ARQUEOLOGÍA DE TIERRADENTRO ¿MAGIA DE QUIÉN?. Documento de Trabajo no. 101. CIDSE, Centro de Investigaciones y Documentación Socioeconomica: Colombia. Mayo 2007.

LOS ANIMALES MÁGICOS EN LA ARQUEOLOGÍA DE TIERRADENTRO ¿MAGIA DE QUIÉN?

Elías Sevilla Casas¹

Resumen

La ponencia discute la cuestión de las representaciones estéticas de origen arqueológico y la interpretación que de ellas hacen los arqueólogos que se atreven a hacer inferencias científicas sobre el sentido que pudieron tener tales creaciones para la gente de entonces. El referente empírico son “los animales mágicos” de la cerámica de Tierradentro, Colombia, interpretados por el arqueólogo Alvaro Chaves. Como éste da pocos elementos sobre su procedimiento inferencial, se toma el caso mucho más documentado de Reichel Dolmatoff, quien hace inferencias sobre el sentido de ciertas estatuas de San Agustín. La cuestión está relacionada con Tierradentro por cuanto Reichel utilizó “la mitología Nasa (Páez)” como punto de partida de su interpretación sobre el complejo jaguar-chamán que se ha hecho famoso en la literatura arqueológica mundial. La ponencia sigue la idea de una antropóloga canadiense, Marie France Labrecque, quien reaccionó del modo siguiente al muy conocido libro de Michael Taussig, *Shamanism, colonialism and the wild man: a study in terror and healing*: “El autor, prolijo, no nos exime de ninguna circunvolución del razonamiento. No pierde ocasión de interpelar al lector haciéndole notar una y otra vez que, en la medida en que conocimiento es poder, el análisis de este poder puede bien ser visto como un rito mágico. En este sentido, el antropólogo hace sin duda parte integrante del proceso contradictorio de la colonización y se convierte él mismo en un chamán.”

Palabras Clave: Magia, chamanismo, jaguar, inferencia científica, arqueología, San Agustín, Tierradentro.

Abstract

The paper discusses the issue of aesthetic representations of archaeological origin and their interpretation by archaeologists who dare to make scientific inferences on the meaning such works may have had for the original audiences. The empirical referent are the “magic animals of Tierradentro ceramics”, interpreted by archaeologist Alvaro Chaves. Since he is very scant in the description of his inferential process, the attention is turned onto the inferences made by Reichel Dolmatoff concerning some stone statues of San Agustín. There is a strong connection because Reichel used “Nasa (Paez) mythology” of Tierradentro as starting point for his creation of the jaguar-shaman complex that became famous in the world archaeological literature. The paper follows the idea of a Canadian anthropologist (Marie France Labrecque), who reacted to Michael Taussig’s *Shamanism, colonialism and the wild man: a study in terror and healing* in this way: “The author, verbose, does not spare any circumvolution in reasoning. He does not lose any occasion to provoke the reader noting once and again that, as far as knowledge is power, analysis of this power can be seen as a magical rite. In this sense, the anthropologist is doubtless a constituent part of the contradictory process of colonization and becomes himself a shaman”.

Key Words: Magic, shamanism, jaguar, scientific inference, archaeology, San Agustín, Tierradentro.

¹ Elías Sevilla es Profesor Titular Jubilado de la Facultad de Ciencias Sociales y Económicas y miembro del Grupo de Investigación Arqueodiversidad de la Universidad del Valle. Este texto fue presentado como ponencia en el IV Congreso de Arqueología en Colombia, Diciembre 5-7 de 2007, Pereira, Colombia. Correo: esevilla@telesat.com.co

“La magie est depuis longtemps objet de spéculations”
Marcel Mauss en *Esquisse d’une théorie générale de la magie*

La magia y la arqueología de Tierradentro

En su último libro *Tierradentro, territorio mágico* Mauricio Puerta (2001), el arqueólogo que con Alvaro Chaves ha investigado su arqueología más que ningún otro, nos dice en la página 13, al hablar de cuánto tiempo lleva en el área: “en realidad estoy viviendo allí desde el primer milenio antes de Cristo; porque esa es la fecha más antigua que he encontrado relacionada con las excavaciones arqueológicas”. Para que el lector despejara dudas sobre un posible *lapsus* repite en la página 15: “me ha correspondido vivir [allí] desde ese primer milenio antes de Cristo”.

¿Será que el Mauricio que escribe es el astrólogo, que se mueve en el tiempo cósmico, o el arqueólogo antropólogo que excavó con Chaves numerosas tumbas y utilizó metro y calendario comunes y corrientes, inelásticos? ¿Será que para él como arqueólogo los datos del carbono 14, que usa como base de su razonamiento metafórico en el párrafo anterior, también son susceptibles del estiramiento aplicado a su propia edad? Como se ve, estamos ante dos modos de tratar el tiempo del mundo en que vivimos: uno elástico (el de la edad de Mauricio) y otro inelástico (el del carbono 14). Son dos planos de la realidad en que se dice verdades de distinto tenor: la verdad literal, hecha de enunciados que John Austin (1962) denominó constativos, (allí Mauricio tiene la edad que dice su cédula de ciudadanía); y la verdad metafórica, hecha de enunciados performativos, (allí Mauricio tiene un milenio). Estos dos planos corresponden a dos mundos alternos: uno de ficción o mágico que obedece, según Bourdieu (1992: 455), a un “efecto de creencia”, y otro prosaico y literal que obedece a un “efecto de realidad”, podríamos decir de descreencia. Usualmente, predomina el prosaico porque la descreencia o alerta escéptica ante el entorno, biofísico o sociocultural, nos ha ayudado a sobrevivir como individuos y como especie. Ocasionalmente, y en veces sin sacar un pie del mundo prosaico, nos permitimos, como decía Coleridge (1951: 264) con respecto al mundo poético de su amigo William Wordsworth, una suspensión de la descreencia; es decir nos abandonamos al mundo de la ficción y de la magia.

Ficción la tomo aquí como un sinónimo intelectualista de la magia, en el sentido riguroso que leí en Frank Kermode (1967: 35-64). No se trata del sentido vulgar de invención fraudulenta, como cuando un arqueólogo inventa o falsea un cráneo del paleolítico. Se trata de actos de imaginación creadora mediante los cuales, como dice el poeta Wallace Stevens, damos sentido al mundo [de los datos; ESC] y nos movemos en él, siendo conscientes de que se trata de una creación mental ficticia, es decir en un mundo de “como si”. Kermode establece, para dar mayor claridad a su propuesta, un contraste entre las ficciones y los mitos: las ficciones degeneran en mitos cuando dejamos de ser conscientes de que son simples ficciones; los mitos operan dentro de diagramas de rituales que presuponen totales y adecuadas explicaciones de las cosas como fueron, como son y como seguirán siendo; en cambio, las ficciones son para dar sentido a las cosas que tenemos enfrente y cambian en la medida en que hay necesidad de que el sentido cambie porque ya no satisface.

Preciso, también, el sentido de la magia a que quiero referirme. Dentro de la teoría del arte, llamo magia, con Pierre Bourdieu (1984b, 1984b) y Alfred Gell (1992) a la eficacia performativa de la obra del artista; y, agrego yo, del científico. Ambos autores se apoyaron en la mejor teoría antropológica sobre la magia en general, aquella que permitió a Marcel Mauss (1950: 134) decir que es

el arte de la producción pura, *ex nihilo*. Hace con las palabras y los gestos aquello que las técnicas hacen con el trabajo

...

Evita el esfuerzo porque ha logrado reemplazar la realidad por las imágenes. Hace nada, o casi nada, pero hace creer todo, tanto más fácilmente cuanto pone al servicio de la imaginación individual las fuerzas y las ideas colectivas.

Esta magia en Mauss, nos dice Bourdieu (1984a: 204) se reduce, en fin de cuentas, a un poderoso efecto de creencia o, dicho a la inversa, de suspensión de la descreencia.

Aunque también en su caso hay suspensión de la descreencia, dejaré de lado la astrología comercial de Mauricio Puerta, presuntamente alimentada de chamanismo nasa, porque su relación con la magia nos llevaría a un campo diferente de discusión. Igualmente dejaré de lado, aunque están de moda hoy, los mundos como los de Narnia y Harry Potter, fruto de la mitopoeia o mitopoiesis propuesta por John Tolkien, autor de *El Señor de los Anillos* (ver www.tolkiensociety.org, 2006) y autores parecidos. Esta mitopoeia crea mundos alternos llenos de mitología “diseñada” para el lector moderno; en los más sofisticados casos se adorna de elementos de la mitología tradicional. Hago este deslinde con la mitopoeia porque el término, con o sin la denotación que le dio Tolkien, ha sido usado por algunos arqueólogos para interpretar manifestaciones de arte prehispánico de San Agustín (Llanos 1995).

Tomo prestada de Michael Taussig, para aplicarla primero, y desde luego, a lo que él mismo escribe y yo escribo, la descripción genérica de la tarea que aquí, frente a la magia del arqueólogo del arte prehispánico, quisiera desarrollar en esta comunicación. Dice en su nuevo libro *Benjamin's grave* (2006: x):

por su magia, las palabras [del escritor] son de hecho arbitrarias convenciones culturales que posan como si no fueran arbitrarias. Por tanto, la tarea del escritor, como la veo, es jugar con esta función dual de las palabras; pretender que son aquello a que se refieren -que te transportan a la selva húmeda de la Costa Pacífica- y al mismo tiempo reconocen el artificio.

Bourdieu (1971) había dicho lo mismo treinta y siete años antes respecto de la magia de la obra del artista: se trata de una arbitrariedad cultural que se vuelve necesidad cultural, y corresponde al sociólogo del arte hacer una anámnesis, una historización crítica, de la amnesia responsable de ese resultado.

Para ajustarme al nombre de este Simposio (que daría por sí mismo para una ponencia), en la presente comunicación hablaré, ante todo, de las configuraciones discursivas del arqueólogo que interpreta, performativa y mágicamente, ciertas “representaciones estéticas” antiguas, en cerámica y en piedra, creándoles un mundo de sentido que atribuye a las mentes y práctica de sus productores y receptores hace miles de años. La cuestión abierta, que someteré a discusión, es decidir si es apropiado hablar de discurso mágico, performativo, en el caso del arqueólogo; o, dicho de otro modo, si es lícito asegurar que sus afirmaciones sobre el sentido atribuido a los productores-receptores originales no son, ni pueden ser, de carácter constativo.

Un pequeño texto del compañero de Mauricio Puerta, Alvaro Chaves (1981), titulado *Los animales mágicos en las urnas de Tierradentro* inspiró el título de la presente comunicación. El título agrega *¿magia de quién?* para centrar la discusión en asuntos de la magia, y concretamente de la magia de la ciencia arqueológica, esta vez vinculada al arte por su objeto. Hablo de magia del arte, porque supongo que quienes produjeron y recibieron las figuritas y diseños en las urnas funerarias halladas en Tierradentro estuvieron sometidas al efecto de que habla Gell (1992), cuando explica la eficacia de la magia del arte de este modo: tecnología del encantamiento en manos del productor cuya obra se vuelve eficaz en el receptor por el encantamiento de la tecnología.

La cuestión de si se puede hablar de arte en este caso tan distante del mundo occidental moderno es tema que no entro a dilucidar aquí: supongo simplemente, con Franz Boas (1950 [1927]) y Alfred Gell (1998) que podemos hablar de “arte primitivo” y que las figuritas traídas por Chaves en su libro son una instancia de ese arte, como lo son ciertas estatuas de piedra de San Agustín interpretadas por Gerardo Reichel-Dolmatoff. Y hablo de la magia de la ciencia arqueológica porque alguien de apellido Chaves o Reichel, siglos después, se las ingenió para convencer al círculo de creyentes en “la arqueología de las representaciones estéticas” de que lo que él dice del sentido de las figuritas o las estatuas tiene plausibilidad y puede ser tomado como una versión --la nuestra de hoy-- del presunto e inalcanzable sentido original y antiguo.



Figura 1. Jaguar. Cerámica.
Cultura La Tolita (Tumaco) 300 AC – 300 DC

Como en el libro de Chaves (1981) el procedimiento mediante el cual llega a su configuración performativa no es explícito, he preferido acudir a un ejemplo que se puede considerar paradigmático en la arqueología colombiana, que tiene una singular relación con los nasa modernos de Tierradentro y, por fortuna, está bien documentado. Se trata de las propuestas, hoy aceptadas de modo generalizado (es decir con evidente valor performativo) que hizo Reichel-Dolmatoff sobre el complejo del jaguar-chamán a partir de ciertas estatuas de San Agustín y, colateralmente, de la rica iconografía del Museo del Oro.

Para retener la atención sobre el núcleo de mi comunicación, repito y completo mi propósito en una frase atrevida: sobre el complejo iconográfico-mítico del jaguar-chamán se ha creado un mundo de ficción que ha sido creído en el círculo de creyentes antropológicos. Dicho de otro modo, propondré que estamos ante un caso de magia de la ciencia en que una arbitrariedad cultural se convirtió en necesidad cultural. Mi propósito es hacer la anámnesis crítica de este proceso de amnesia.

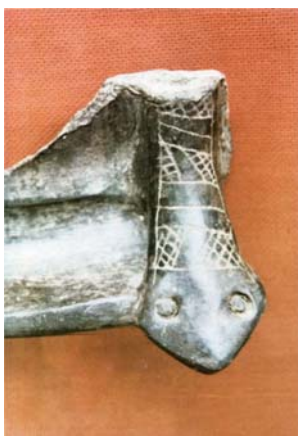
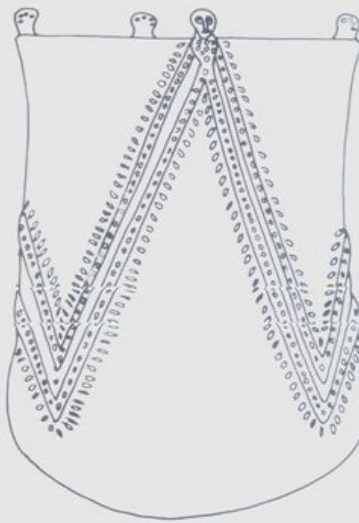


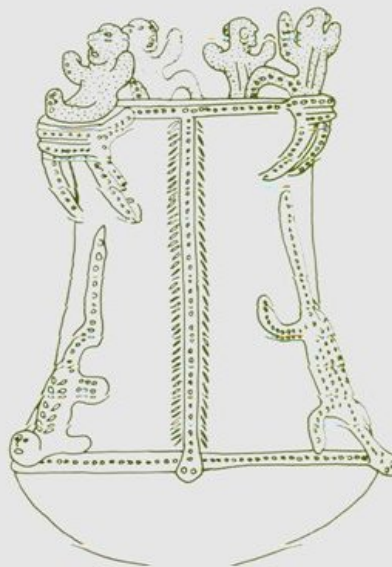
Figura 2. Serpiente

Los ejemplos introductorios

Presentaré, como ejemplos iniciales, “los animales mágicos de Tierradentro” dibujados por Chaves en su librito (1981) de una manera exquisita, como puede intuirse por los dos dibujos aquí reproducidos. Pediré que pensemos en ellos a lo largo de la presentación y que los contrastemos con la figura paradigmática de Reichel, representada en una cerámica de la zona arqueológica Tumaco (Figura 1), pues a mi juicio en el complejo iconográfico de las tumbas de Tierradentro el jaguar está ausente y en él predomina, en cambio, la serpiente (Figura 2, adjunta, tomada de Chaves y Puerta 1982).



**Figura 3. Tierradentro. Urna Funeraria.
(Figura 8 de Chaves 1981)**



**Figura 4. Tierradentro. Urna Funeraria.
(Figura 15 de Chaves 1981)**

Chaves (1981) después de una esquemática descripción de los animalitos (la serpiente, la lagartija y el ciempiés) que en forma naturalista o estilizada decoran las urnas funerarias de Tierradentro, hace una propuesta de interpretación filosófica sobre el estímulo que tuvo “el pueblo que efectuó esas realizaciones materiales”. Se trata de “una compleja ideología socio-religiosa en la cual la muerte y el devenir subsiguiente fueron temas fundamentales”. Al respecto escribe lo siguiente (pp. 33-34):

La serpiente, la lagartija y el ciempiés, integran dentro de sus atributos mágicos las ideas anteriormente expresadas. Son el sexo: elemento indispensable para la creación de la vida; son la procreación: el acto biológico de la continuidad vital; son la fertilidad: la capacidad de renovar la vida de manera múltiple; son la transformación: lo deseado por los vivos para después de la muerte; son la nueva vida: la ideal, la deseada sin angustias ni limitaciones. Y son también la muerte, porque la muerte es el complemento de la vida, su elemento dual oponente, el paso indispensable para la transformación de la existencia real en ideal.

Y justifica el vínculo entre la base empírica y la configuración conceptual de esa manera:

Que éste era el pensamiento de los antiguos habitantes de Tierradentro, parecen confirmarlo las figuras antropomorfas, mezcla de hombre y de serpiente (Fig. 8) o de lagartija y hombre (Fig. 15) que sintetizan todos los simbolismos expresados, aplicados ya concretamente al hombre, a ese hombre cuyos huesos descansan dentro de las urnas funerarias y cuyo espíritu debe estar gozando de la transformación que le trajo la muerte, en la nueva y plena existencia ideal.

Este párrafo, publicado por Alvaro en 1981, anticipa su propio ingreso a “la nueva y plena existencia ideal” en el mundo alterno prehispánico que él configurara. Ese ingreso ocurrió merced a la gestión y la palabra mágicas de Mauricio quien termina la introducción de su libro de 2001, *Tierradentro, Territorio Mágico* con esta sentida frase:

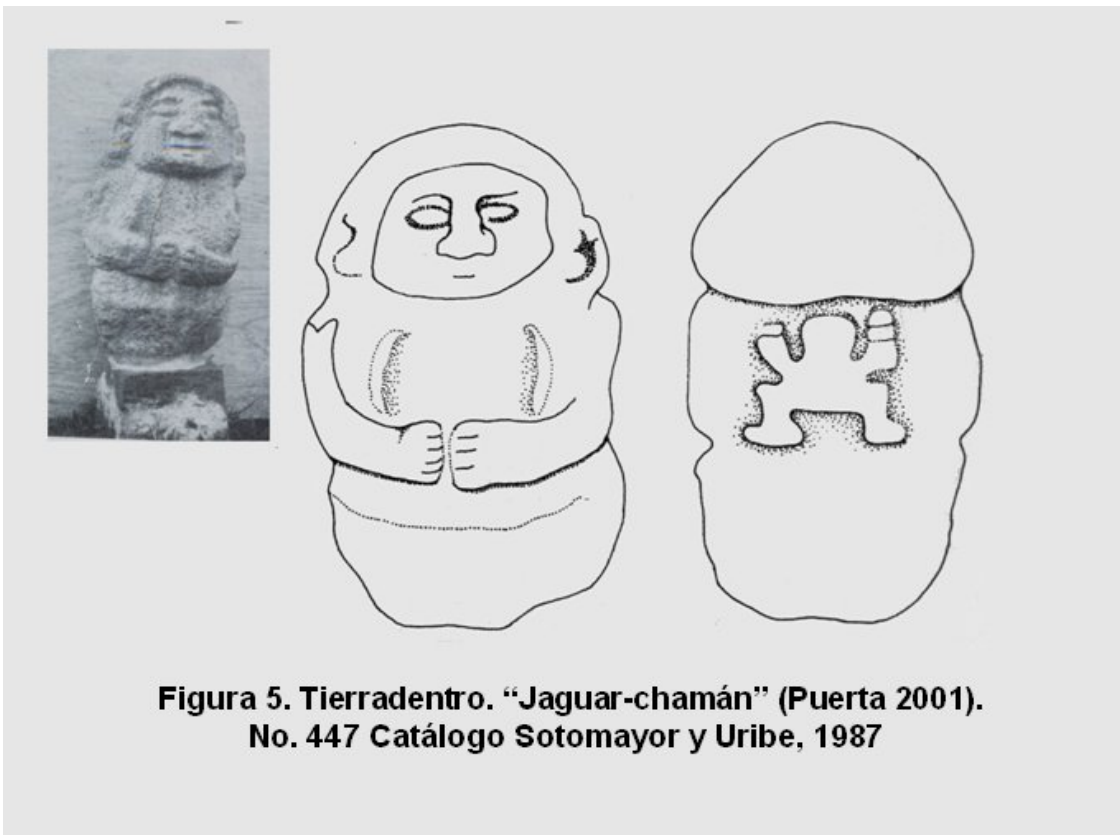
Alvaro murió en 1992 después de 20 años de haber llegado a la región y sus cenizas fueron colocadas al son de flautas y tambores, en una de las urnas funerarias que habíamos excavado en aquella época: una parte de su misión en esta vida fue dejarme en Tierradentro.

Con este acto performativo de la palabra y rito, que traigo aquí como homenaje a Alvaro Chaves dentro nuestro círculo antropológico-arqueológico de creyentes, entramos al ejemplo central de la ponencia.

El caso del jaguar-chamán en piedra

Al referirse Mauricio Puerta en su libro de 2001 a la estatuaria hallada en Tierradentro dice que se sabe que hay unas 50; que no hay señales de conexión histórica entre la estatuaria y las tumbas; y que todas representan a animales o personas, con excepción de una en que se

combinan lo humano con lo animal. “Se trata—dice en la página 58—de un hombre, de falo erecto con la ferocidad impresa en sus colmillos. Es el hombre-jaguar-solar tan común en toda la mitología americana que representa energía vital y la potencia generadora”. La estatua en cuestión, mostrada en la fotografía del libro, corresponde a la No. 447 del catálogo de Sotomayor y Uribe (1987) y a la P-6 del libro de Chaves y Puerta *Monumentos Arqueológicos de Tierradentro* (1986). En el dibujo y fotografía difícilmente se pueden detectar los colmillos felinos. En cambio, en otra estatua rota (la P-3 en Chaves y Puerta, 1986; la 453 de Sotomayor y Uribe, 1987), no traída por Puerta en su libro del 2001, sí podrían advertirse los rasgos por él interpretados (Ver figuras 5 y 6).



**Figura 5. Tierradentro. “Jaguar-chamán” (Puerta 2001).
No. 447 Catálogo Sotomayor y Uribe, 1987**

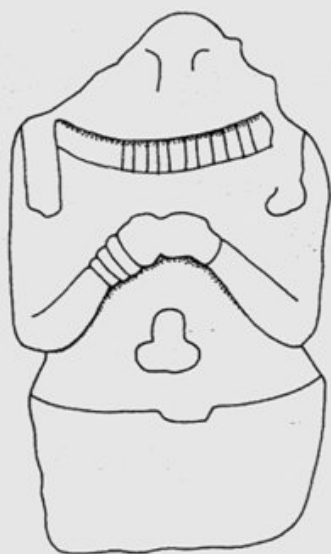


Figura 6. Tierradentro. No. 453
Catálogo Sotomayor y Uribe, 1987

El complejo configuracional del chamán-jaguar-solar a que se refiere Puerta en su libro sobre Tierradentro fue presentado inicialmente a la comunidad científica, con respecto a Colombia, por Gerardo Reichel-Dolmatoff en una ponencia sobre San Agustín dentro de una conferencia convocada en 1972 por la Dumbarton Oaks Research Library and Collection dedicada al culto del felino en América precolombina. En esa conferencia pudo verse la gran variedad de contextos arqueológicos en que aparecen la figura o al menos ciertos rasgos del felino, lo mismo que la gran variedad de estudiosos que para ese entonces ya habían avanzado propuestas de interpretación. La de Reichel para Colombia se ha vuelto canónica, es decir, una necesidad cultural, a tal punto que los autores la repiten o construyen sobre ella sin examinar los procesos de inferencia que le sirvieron de soporte. Es el caso de Puerta (2001) y, en su modo mitopoético, de Llanos (1995).

En su muy variada producción Reichel venía construyendo esta propuesta paradigmática de la iconografía colombiana de origen arqueológico desde 1961 cuando hizo una primera incursión con el artículo “Anthropomorphic Figurines from Colombia: Their Magic and Art” en un libro editado por Samuel Lothrop (1961) titulado *Essays in Pre-Columbian Art and Archaeology*. Cuando Reichel acudió a la analogía etnográfica, la propuesta adquirió más fuerza. Ello ocurrió a partir de su conocido y controvertido estudio del cosmos desana, producido a partir de entrevistas en Bogotá a un emigrante de ese pueblo que había salido cuando niño o joven de su comunidad en el Vaupés. *Desana* (1968) fue luego publicado en inglés con el título de *Amazonian Cosmos* (1971).

Esta publicación le dio mucha fama en la comunidad antropológica y fuera de ella, a la vez que suscitó comentarios que expresaban dudas sobre la metodología etnográfica heterodoxa que utilizó para su producción.

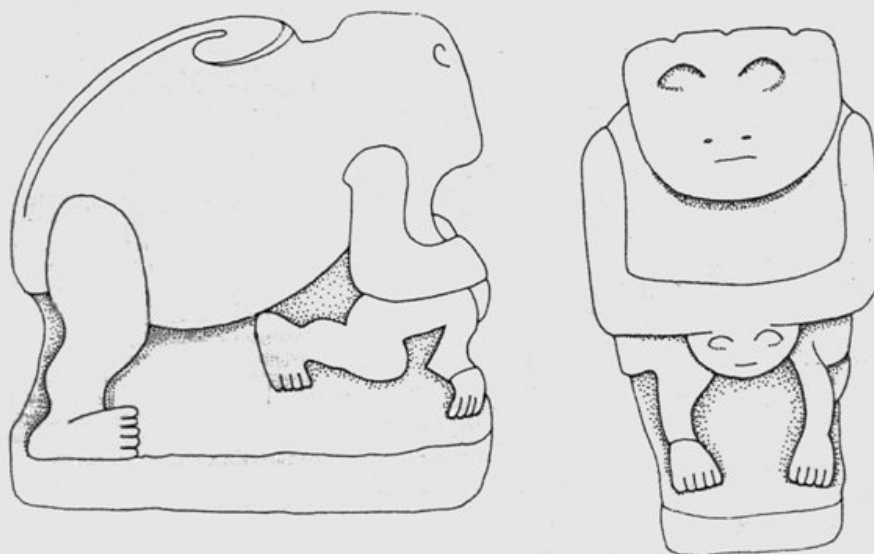
Vinieron después otras obras importantes de las cuales quiero resaltar *Orfebrería y Chamanismo* (1992), porque el reto que allí impuso a la inferencia a partir de un material tan descontextualizado y atomizado como es el de la orfebrería del Museo del Oro llegó a los límites de lo inimaginable en arqueología. Es el mejor ejemplo para hablar de “la arbitrariedad” que está en el origen de las obras de arte y de la ciencia, si se toman como casos de magia. El autor era conciente de la escasa base con que contaba para la inferencia científica, o configuración interpretativa, con respecto al significado de la colección. Reconoce que “se entra forzosamente en un terreno comparativo y especulativo” (p. 11). Y agrega que la metodología que utiliza en el libro “para detectar el antiguo significado de ciertas categorías de objetos de orfebrería, será la etno-arqueología; paleo-etnología podría ser un término alternativo” (énfasis añadido, ESC). Obsérvese que habla nada menos que de restablecer el sentido original, antiguo, de esas clases de objetos que ni siquiera —como lo dice expresamente— merecen el nombre de arqueológicos (p.11), debido al modo como se generó la colección. A estas alturas ya había publicado el libro *The shaman and the jaguar* (1975) con una introducción del gran etnobotánico Richard Evans Schultes; a diferencia de Desana, esta publicación sí se basó en un detallado trabajo etnográfico de campo entre los Tucano del Vaupés. La crítica internacional fue convergente en considerarlo un decisivo aporte al tema de la “cartografía práctica de mundos desconocidos y a la resolución de problemas cotidianos”, como escribió Marlene Dobking de Rios (1975). Obsérvese que la frase de Dobkin plantea el paralelismo de los mundos metafórico (ficcional, el de la creencia) y prosaico (literal, el de la descreencia) que postulé al comienzo.

Pero volvamos al momento inicial de la propuesta de Reichel, que es el que aquí interesa por su relación con los nasa de Tierradentro actual. En su ponencia de 1972 Reichel utiliza como soporte empírico de origen arqueológico la estatua No. 224 en el catálogo de Sotomayor y Uribe (1987). Se puede apreciar en el dibujo y en las fotografías las bases que tuvo Preuss (1929) para denominar este conjunto como “grupo de simios” en que un adulto sostiene a un bebé, en particular la cola prensil que le resulta obvia y a la estructura del cráneo y maxilares (Figuras. 7, 8, 9 y 10).

Preuss también tuvo acceso a otras figuras como la 9 y la 210 del catálogo de Sotomayor y Uribe (1929). Sin embargo, Reichel tenía ya construida una hipótesis global de interpretación que lo hace apartarse de la opinión de Preuss y sostener que la figura en cuestión (la 224) representa “un jaguar copulando con una mujer”. Reichel tenía para entonces una lectura interesada que se basaba en su conocimiento global de las ideaciones indígenas a partir de los cronistas, de sus abundantes lecturas etnológicas, y de su trabajo etnográfico con grupos indígenas de diversas regiones del país.



**Figura 7. San Agustín. Imagen presentada por Reichel (1972).
No. 224 Catálogo Sotomayor y Uribe (1987)**



**Figura 8. San Agustín. No. 224 Catálogo
de Sotomayor y Uribe (1987)**



Salvat Editores



Salvat Editores

Figura 9. San Agustín. No. 210 Catálogo de Sotomayor y Uribe (1987)

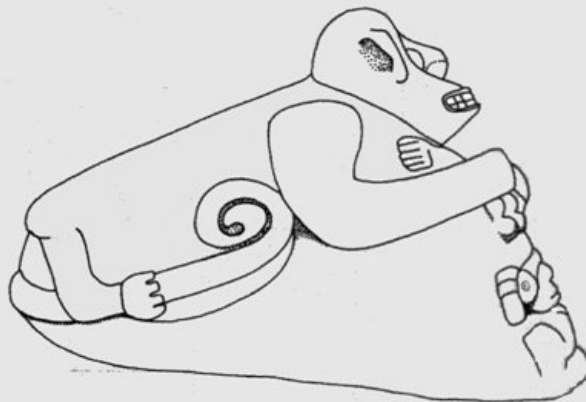


Figura 10. San Agustín. No. 210 Catálogo de Sotomayor y Uribe (1987)

Al fin y al cabo uno ve en los datos de la experiencia (en este caso experiencia visual de una estatua de piedra) lo que quiere ver según determinadas esquemas que le hacen ver cosas, indicios, que otros no ven. En forma análoga, Sherlock Holmes recoge indicios en la escena del crimen que otros –ciegos como el Dr. Watson y los policías obtusos-- no ven ni se imaginan. Estamos ante la “hipótesis” que juega papel decisivo en el proceso de abducción dentro de la filosofía inferencial de Charles S. Peirce (ver Misak 2000). De paso, es interesante anotar la importancia que Alfred Gell (1998: 14-15) otorga a la abducción peirceana dentro del proceso de recepción de una obra de arte y no se puede negar que, en este caso, Reichel es un receptor (en el sentido de Gell) que tiene un *habitus* refinado de lectura marcadamente occidental, vienés y freudiano, para ser más precisos.

Este *habitus* permite a Reichel agregar en su argumento lo siguiente:

En efecto, la amplia cabeza y la trompa no se parecen en nada a las de un simio, y la postura de ambas figuras ciertamente no corresponden a la manera como los simios portan a sus bebés. El punto importante, sin embargo, es un descubrimiento reciente de otra escultura que es muy similar en la composición y que muestra, más allá de cualquier duda, a un jaguar que cubre a una figura humana que tiene características claras femeninas. Más aún, el jaguar agarra la figura de un niño que está atravesado en la espalda de la figura de mujer. El detalle más significativo es que el final de la cola del jaguar está enroscado en forma de espiral, mostrando que la interpretación de la primera escultura [es decir la de Preuss; ESC] era errónea, dado que este tipo de cola corresponde a un jaguar (pp. 53-54).

No me fue posible, con base en lo que dijo Reichel identificar la otra estatua cuyos rasgos complementan su argumento. El apoyo para decir lo referente a la cola en espiral, que es de jaguar y no de simio, es un dato etnográfico genérico presentado en una nota de pie de página que dice: “Las representaciones con colas en espiral son frecuentes en las tallas de madera del área amazónica”.

Obsérvese que Reichel combina en este argumento la verdad prosaica o literal, constativa, cuando apela al modo como los simios portan sus bebés, con la verdad metafórica, performativa, cuando apela al argumento etnográfico de la iconografía amazónica del jaguar.

No es mi interés aquí tomar partido por la interpretación de Reichel, o por la de Preuss, o por la de cualquier otro arqueólogo posterior. Todas son tan plausibles como la fuerza de sus argumentos o la consistencia explicativa de las hipótesis subyacentes que llevan a que la audiencia, también interesada como es el autor, decida cuál es más plausible y digna de creencia. El interés aquí es hacer una descripción y análisis del procedimiento inferencial (atribución de sentido) que utiliza Reichel en este caso preciso. Este procedimiento significó el inicio de la consolidación de una doxa interpretativa que todavía sigue vigente en el país y ha adquirido, como dije arriba, importancia internacional.

La conexión con los nasa de Tierradentro actual

El punto sobre el que deseo insistir es el soporte empírico central, sujeto a verificación constativa y procedente de los nasa de Tierradentro, que permite a Reichel en 1972 construir una esta configuración interpretativa del tipo de verdad metafórica. La base empírica procede, dice él, de “la mitología nasa”. Trae como referencias a Segundo Bernal (1953, 1954), Otero (1952) y Nachtigall (1955). Reichel resume el contenido de esta “mitología” de la siguiente manera (p. 55):

De acuerdo con la mitología páez este original trueno-jaguar tiene muchos hijos que combinan en sus rasgos trazos felinos y humanos, y que ocasionalmente se manifiestan de manera milagrosa y se convierten en ayudantes del chamán. Estos hijos del trueno son pequeñas criaturas muy voraces, cada una con muchas servidas mujeres, jovencitas que él mata mientras crecen, sorbiendo su sangre y leche. Cuando estos hijos del trueno aparecen en una visión chamánica muestran de manera ostentosa sus órganos sexuales y, una vez han crecido, roban las mujeres y las llevan lejos de sus viviendas, al fondo de las lagunas.

Este complejo de ideas, encontrado tan cerca de San Agustín, adquiere especial significado y provee un cuerpo de información del cual podemos sacar nuevas direcciones de investigación. Primero que todo, es notable que el mito de creación páez debe claramente describir el tema que he mencionado al hablar del paralelo San Agustín/Olmeca en escultura, es decir, la violación de una mujer india por un jaguar y el origen de una nueva raza. Este tema es bastante frecuente en la mitología y tradición indígena colombiana. Por ejemplo, algunos grupos antiguos chibchas del altiplano se consideran descendientes de jefaturas legendarias y chamanes que eran de origen de jaguar (Piedrahita 1881: 24; Lehmann 1920: 50-I). [Énfasis añadido; ESC].

No es el momento de entrar a presentar el detalle de las fuentes etnográficas sobre los nasa que Reichel utiliza para deducir de ellas, primero, que hay “una mitología”, es decir una configuración consolidada o cosmovisión, como hoy se dice; segundo, para hacer la inferencia que presenta en la secuencia argumental jaguar—asalto violento a una mujer—generación de una nueva raza de chamanes que tienen características teriomorfas; y tercero, para afianzar el paralelo con la estatuaria olmeca no en el plano formal sino en el de la interpretación del sentido de las estatuas, tal como fue atribuido por los productores/receptores originales. Recuérdese que él buscaba detectar el sentido aborígen original, antiguo y obsérvese el subrayado “tan cerca” con sus implicaciones en el espacio y en el tiempo. Aquí tan sólo se resumen algunas conclusiones que se han podido hacer del examen detenido del material etnográfico.

El estudio de los materiales de Bernal y Otero permiten decir, como primer punto, que en este caso específico no se trata de una mitología nasa como configuración acabada, sino de mitos o relatos sueltos. En las fuentes citadas (1953, 1954) Bernal trae tres menciones de “tigre”. En la primera, efectivamente, una mujer se hace embarazada de un tigre y de allí nace

un personaje llamado Juan Chiracol. En este relato no se hace mención del trueno; termina textualmente de un modo que tal vez Reichel desestimó: “A Juan Chiracol no dizque le gustaban las mujeres, por eso no dejó descendencia”. En el segundo y tercer relatos la mención del tigre elabora el tema de que “los hombres tigres son ladrones”, algunos son blancos y viven en Cali, otros van a Garzón y Neiva a robar vacas. Estos tigres están asociados a los pijaos, que en esta colección de relatos aparecen con enemigos de los nasa, pues asaltan, matan y comen gente y se caracterizan por no comer sal. Reichel en su ponencia habla en varias ocasiones del jaguar-carib y del jaguar-pijao, y los asocia al complejo chamánico que está configurando. Para nada, en estos dos relatos de Bernal aparece el tigre como potencia sexual ni asociados al poder chamánico. Por otra parte, en esta colección de relatos aparecen otras figuras de origen cristiano o de la tradición mestiza como María Santísima, Santo Tomás su hermano, Pedro y Tomás Dimales. La colección de relatos que trae Bernal en su tesis de maestría (1955: 167-181) versa casi toda sobre el origen mítico de Juan Tama (*Kpish*, *Lliban*) y no menciona siquiera al tigre o jaguar.

El relato traído por Otero tampoco hace mención de estos atributos: se trata de una historia en que la gente de Mosoco mata a un tigre y decide comerlo, con sal, violando ciertas normas referentes al consumo de este tipo de cacería. Por su parte Nachtigall (1955: 241) concluye el texto citado por Reichel con esta afirmación: “la transformación de un shamán en un tigre, práctica común entre las tribus selváticas sur-americanas, no es corriente entre los paeces, y existe solamente en forma de reminiscencia mítica”.

Como segundo punto hay que decir que la elaboración de la cosmovisión nasa por parte de autores más recientes como Rappaport (2005), Gómez (2000) y Portela (2000, 2002) parecen apuntar a otro tipo de interpretación en el tema de los hijos del trueno. Un ejemplo basta: desde Bernal y Nachtigall se sabe, no sólo por los mitos que ellos recogieron, sino por la información cronística e histórica que utilizaron, que el trueno (*kpish* en nasa), las aguas y la serpiente están relacionados en los mitos de origen con la formación de los caciques que Rappaport denomina “nuevos caciques”. Estos corresponderían a la “nueva raza” de que habla Reichel. En esta mitología, que está bastante estructurada en el relato de Rappaport (1982), poco o nada tienen que ver la institución chamánica, y menos el jaguar. Esta conclusión se saca de manera clara de la amplia revisión que Rappaport (1982: 316-361) hace de la mitología de origen de los “nuevos caciques”, cuya figura paradigmática es Juan Tama. Queda para estudios posteriores y detallados hacer la confrontación sobre mitos de jaguares y los discursos nasa de la década de 1950 asociados a los mismos, que es imposible presentar aquí. En especial, queda a los mismos nasa, que comienzan a tener sus propios intelectuales, con poder performativo de palabra científica o política, proponer sus propias interpretaciones de la cosmovisión pasada y presente, sobre todo porque sólo ellos tienen, por lo menos, la competencia lingüística nasa que obviar la trampa de la traducción en asuntos tan sensibles.

En tercer lugar, la conexión del jaguar “con el complejo del pijao” que aterroriza a los nasa según algunos mitos y que Reichel establece con base en el mito traído por Bernal no se trabaja aquí, sino en otra ponencia de este mismo Congreso de la cual es coautor un

intelectual nasa (Sevilla y Piñacué 2006). En la ponencia mostramos que la información que hemos podido acopiar nos permite concluir que “el complejo del pijao” parece más una incrustación sincrética de origen posthispánico y cristiano, cuando “los pijao”, de ser aliados de los nasa, se convirtieron en el prototipo del Otro, salvaje, no cristiano porque no come sal, es decir, porque no ha sido bautizado.

Finalmente, así hubiera una mitología nasa del siglo XX en que el jaguar se destacara como figura central y así en esta mitología hubiera conexión con el complejo chamánico y “pijao”, es bastante osado establecer vínculos de sentido con figuras producidas a miles de años de distancia. Esta distancia contrasta con la cercanía apuntada por Reichel y que se resaltó en un párrafo anterior. Si algo hay claro con la cosmovisión nasa tanto en la historia de siglos (Sevilla y Piñacué 2006) como en las últimas décadas (Rappaport, 2005) es que tiene alto dinamismo y es notablemente sincrética. Pretender, con bases tan tenues, que “la mitología nasa” de mediados del siglo XX es argumento para dar cuenta del sentido “original y antiguo” de una iconografía como la de San Agustín, es un “vuelo chamánico” del arqueólogo análogo al de los mismos chamanes cuya existencia se postula: esto supone un enorme ejercicio de suspensión de la descreencia.

Suspensión de la descreencia y argumentación de fondo

De todos modos, la creencia se ha dado y no sólo entre la gente del común sino entre los lectores especializados. En efecto, la propuesta de Reichel sobre la interpretación de iconografía en piedra o en oro, que combina el análisis iconográfico formal con apoyos de la etnografía y los avances en la neuropsicología de estados alterados de conciencia, ha sido bien recibida por los especialistas y, a partir de ellos, por la comunidad en general. Una prueba de ello está en la obra reciente del reconocido arqueólogo surafricano David Lewis Williams (2004) sobre las figuras del Alto Paleolítico (Lascaux, Chavet, Altamira). En esta obra la propuesta de Reichel se convierte en uno de los hilos fuertes de la argumentación. Lewis Williams teje, a partir de las inferencias de Reichel y de otros estudiosos, una compleja propuesta de interpretación de la iconografía de las cuevas paleolíticas que extiende una hipótesis atrevida hasta esos contextos tan lejanos de producción-recepción del arte primitivo. Atribuye al *Homo sapiens Cro-Magnon* en contraste con su posiblemente coetáneo *Homo neanderthalensis*, un complejo de producción-interpretación en que juegan papel decisivo, fuertemente anclado en la neuropsicología de los estados alterados de conciencia y en la analogía etnográfica, los “vuelos chamánicos”, es decir los tránsitos por mundos alternos, inducidos por el uso de alucinógenos u otras tecnologías del cuerpo. Específicamente, la hipótesis intenta dar cuenta del tránsito que debieron tener los productores desde figuras entópticas figurativas y no figurativas a una iconografía de fauna, naturalista y en veces teriantrópica, que los lectores modernos admiran como arte en las figuras bidimensionales de las cuevas y tridimensionales de artefactos hallados en tales contextos.

Y hay adhesión creyente entre los lectores comunes de hoy porque no hay duda de que la configuración jaguar-chamán-alucinógenos es atractiva para la mente occidental a inicios del tercer milenio. Combinar la fascinación de los grandes felinos con ingredientes de

salvajismo, sexo, chamanismo y alucinógenos es un coctel muy atractivo. Es una veta que bajo el rótulo de los *wild men* (con terror, magia, alucinógenos, transgresión y sexo incontrolado) han explotado, precisamente con referencia a Colombia, otros autores, en especial Michael Taussig. No por nada los mitopoemas terríficos de *The Heart of Darkness* de Conrad juegan papel central en *Shamanism, colonialism and the wild man: a study in terror and healing*. Como dice Taussig en su último libro (2006: x), citando a Nietzsche y celebrando la “sociología sagrada” de Georges Bataille: “debido a su magia, las palabras [en este caso las palabras de un escritor de moda] son de hecho convenciones culturales arbitrarias que posan como si no fueran nada arbitrarias”.

Hay, sin embargo, intentos de reflexión escéptica. Un estudioso de reconocida autoridad y distante de la línea mitopoética, que es citado como apoyo por el mismo Reichel, es Peter Furst, quien al hacer una reseña de la obra etnográfica de Reichel dice lo siguiente (Furst, 1981: 261):

Si hay algún problema con la obra de Reichel es cierto desbalance sexual. La cultura intelectual de los desana aparece freudiana más allá de los sueños más queridos de Freud, a tal punto que casi todo está relacionado con el sexo. Pero el problema con esto es que el punto de vista femenino es singularmente ausente. Uno quisiera conocer, por ejemplo, si también las mujeres ven todo en esos términos tan cargados sexualmente y qué tienen que decir ellas sobre los tabús que los hombres toman tan seriamente. Las mujeres no participan directamente en los rituales del yagé, i.e. ellas no toman el poderoso brebaje alucinógeno y por tanto no comparten directamente las visiones del yagé. Son los hombres, no las mujeres quienes reciben la confirmación de la validez de la cultura y sus símbolos.

Y en la misma conferencia de 1972 otro especialista en iconografía prehispánica peruana, Alan Sawyer, se atrevió a proponer alternativas a la interpretación felino-jaguar de Reichel que darían la razón a Preuss a la vez que mantendrían la presencia de rasgos felinos pero aplicados no necesariamente a la especie jaguar: podrían ser simios, murciélagos o otros animales que también son importantes para los aborígenes americanos. Dijo así (p. 65, en Reichel 1972):

Se me ocurre que, dado que estamos trabajando en San Agustín y en la cultura fundamental de Perú –Chavin– con felinos antropomórficos, es perfectamente posible que los pueblos precolombinos – y acentúo de nuevo que ellos no son zoólogos – pueden haber mirado a los simios, con sus colmillos y sus rasgos humanoides, como felinos antropomórficos, y sentido que ellos eran humanos felinos de un modo extraño sobrenatural. No estoy diciendo que tengo pruebas de ello, simplemente se me ocurre, porque los simios aparecen muy frecuentemente en el arte peruano, y ellos usualmente tienen la cola enroscada, diferente de la suavemente curvada y gruesa cola del felino.

¿Qué pasa, entonces, con “las pruebas”? En este caso no puede haber, ni se pueden siquiera pensar, comprobaciones directas sobre el sentido original y antiguo que buscaba Reichel.

Las hipótesis explicativas al respecto valen tanto como su capacidad de ajuste, como su *rightness of rendering*, de que hablaba Nelson Goodman (1978). Esta capacidad de ajuste se juzga no con criterios de verdad literal, o constativa, sino de bondad de la configuración para dar cuenta, como modelo, de un conjunto de datos: esta bondad del ajuste es análoga a la que tiene el chi-2 en la “prueba” estadística de ciertos modelos multivariados.

Postulado el modelo, quedan entonces tareas explicativas que se derivan de la hipótesis, y tienen que ver con los supuestos. En el caso de la propuesta original de Reichel en la conferencia de 1972 Peter Furst (Reichel 1972: 67) apuntó a uno de estos supuestos cuando dijo, respecto de la necesidad de explicar la gran difusión de tal cosmovisión en Colombia y las Américas:

Parece que estamos tratando no tanto con una difusión directa o contacto entre Olmeca y Chavin, sino con remanentes de lo que podríamos llamar un substrato chamánico que corre por las Américas, puede ser no sólo a través de Mesoamérica y Suramérica, sino desde el Ártico hasta la Tierra del Fuego.

Reichel, quien sin duda recibió y meditó durante los años siguientes los comentarios críticos que se le hicieron, fue honesto y expuso claramente los supuestos profundos de su razonamiento. En *Orfebrería y Chamanismo* (1990: 11-12) dice lo siguiente sobre sus configuraciones interpretativas:

Soy el primero en aconsejar cautela en esta clase de estudios interpretativos, pero también soy optimista acerca de sus posibilidades. Es cierto que muchos aspectos culturales de un grupo humano, sobre todo los socio-económicos y tecnológicos, se modifican y aun cambian rápidamente con el correr del tiempo, pero también se observa que hay ciertas constantes, ciertas prácticas y creencias que, por referirse a experiencias fundamentales en la vida humana, tienen a perdurar por largas épocas, porque son estructuras unificadoras de gran importancia para la sociedad. Nacimiento y muerte, sexo, alucinación o la interpretación de fenómenos físicos cíclicos en la naturaleza, pueden eventualmente constituir los focos de las *universalias humanas*, tanto culturales como biológicos, que siguen transmitiendo un conjunto de ideaciones coherentes a través del tiempo.

Y en nota de pie de página cierra valientemente sus alternativas de fondo para quedar en los cuernos de un dilema: (p. 12, n. 2):

En el fondo tenemos sólo dos alternativas: o aceptamos la posibilidad de una transmisión cultural histórica desde el Paleolítico del Viejo Mundo hasta el Neolítico del Nuevo Mundo, o aceptamos el concepto de C. G. Jung (1975), de los arquetipos y del inconsciente colectivo.

Parece que la línea de pensamiento a que Reichel contribuyó de modo tan significativo no ha resuelto el dilema, pero sí ha agregado elementos que podrían contribuir en el futuro a dilucidarlo, o posiblemente, a disolverlo. El texto de Lewis-Williams (2002) sobre la

iconografía del Paleolítico sureuropeo arriba mencionado no adhiere a la cruda tesis del inconciente colectivo pero sí arroja luz sobre cómo es posible someter a prueba empírica cierta experiencia universal de producción de imágenes denominadas entópticas, es decir fenómenos neurológicos de visión dentro de la visión. Estos modelos neuropsicológicos parecen ofrecer interesantes vetas para investigación rigurosa, incluso de tipo experimental (Dronfield 1996). En efecto, se está explorando la generación universal de imágenes endógenas (endooftálmicas, subcorticales, corticales) y alucinatorias, éstas a partir de la memoria experiencial. Como las estructuras neurológicas parecen ser universales humanos, se tiene una base transcultural que abre la puerta a la adscripción de sentido por parte de los agentes culturales específicos. Los estudios actuales de la iconografía paleolítica sureuropea tratan de dar cuenta, a partir de este presupuesto neuropsicológico, de la posible aparición en muchas partes de un complejo chamánico muy arcaico que –merced a experiencias biológicamente similares (las figuras endógenas) y a condiciones estructuralmente similares de los entornos materiales, biológicos y culturales, se haya generado en varias partes del mundo, produciendo resultados formalmente similares. Por su posición excelsa en las cadenas tróficas, por su imponente figura y por los efectos de sus hábitos, no hay duda de que los predadores felinos ocuparían un puesto central en estas iconografías.

Sin embargo, Lewis Williams (2004: 208) es cauto en la formulación de conclusiones y deja prácticamente en un punto ciego, frente al aporte de Reichel, a quienes siguen hablando del sentido original y antiguo propio de esas representaciones en los productores-receptores paleolíticos:

Como el sentido no es inherente a la imagería entóptica sino asignado a ella (y de hecho a toda imagería) en contextos culturales específicos, no sabemos qué significaron los “signos” del Alto Paleolítico para la gente de ese tiempo. Los Cro-Magnons de Europa occidental no eran tukanos suramericanos, de modo que no podemos transferir a las pinturas y grabados del Alto Paleolítico los sentidos que Reichel-Dolmatoff descubrió que esas gentes amazónicas adscribían a sus imágenes mentales geométricas.

¿Magia de quién?

Debemos agradecer a Reichel como a Lewis-Williams el que describan el procedimiento de trenzado o cableado inferencial que utilizan para armar sus configuraciones. Reichel en *Orfebrería y Chamanismo* (p. 11) escribió que

el límite entre la arqueología y la etnología colombiana es tenue, pero entrelazando los múltiples hilos sueltos de nuestros conocimientos arqueológicos, con tal cual dato de los cronistas españoles, creo que será posible vislumbrar algunos rasgos que unan los diferentes estratos.

Lewis-Williams (2004: 102-104) se apoya en Alison Wylie (1989) para contrastar el método arqueológico tradicional de inferencia en cadena con el método que ella denomina de

cableado. Es un procedimiento en el cual varias tipos y piezas de evidencia se soportan mutuamente, como en un cable hecho de trozos cortos de diferente naturaleza, que mutuamente se soportan. No estamos lejos de la idea de indicios varios, sueltos y dispersos, que se combinan hábilmente merced a una hipótesis fuerte desde el punto de vista de su coherencia y poder explicativo, para volverse convincente. Ese fue el caso de Reichel, como lo hice ver en un párrafo anterior cuando mencioné el procedimiento indicial de corte peirceano. Reichel, armado de una poderosa configuración que había pacientemente elaborado con base en sus propios estudios etnográficos, pudo entrelazar una hipótesis que, si bien en la referencia inicial a los nasa parece hoy insostenible, sí pudo convencer a la audiencia nacional e internacional en virtud de su coherencia y amplio soporte de cableado. Por su trayectoria le creyeron en 1972 y años más tarde, cuando logró ofrecer mejores evidencias de origen etnográfico, esa creencia se consolidó. En otras palabras, la arbitrariedad de una hipótesis en que Reichel creía, con el tiempo, y merced a las prácticas de la institución llamada antropología/arqueología, se volvió necesidad cultural.

Aconsejado por Bourdieu (1992 249-297) he asumido frente a las propuestas de Reichel una actitud que pone entre paréntesis el valor apoyado en la creencia a fin de poder hacer unas preguntas: ¿Podemos decir que hubo una arbitrariedad en 1972, cuando —en virtud de su propia configuración de creencia sobre la asociación del chamán y el jaguar— se apartó de la interpretación de Preuss? ¿Debemos concluir que la propuesta de Reichel es una arbitrariedad como cualquier otra? ¿Hay elementos de juicio para preferir una arbitrariedad, así historizada, a cualquier otra? No se trata de un irrespeto a la ciencia o a un eminente arqueólogo sino del cumplimiento del “ateísmo metodológico” de que habla Alfred Gell (1992) como requisito para hacer ciencia, o crítica de arte.

Para responder a las anteriores preguntas las condenso en una más general: ¿es apropiado decir que el complejo explicativo jaguar-chamán es una obra de magia? Mauss, recordemos, habla de la cercanía de la magia con la ciencia (1950: 136):

Los magos han intentado a veces sistematizar sus conocimientos y encontrar sus principios. Cuando tal teoría se elabora en el seno de las escuelas de magos, es por procesos todos racionales e individuales.

La respuesta sería que sí hay un caso de magia, si se le aplica lo que dice Mauss (1950) y reitera Gell (1992) y si pensamos en el ejercicio de creyente que hace un simple turista de San Agustín o Tierradentro que admira, callado, una de estas magníficas estatuas y busca explicaciones. Mauss escribió (1950: 135):

A los gestos mal coordinados e impotentes, por los cuales se expresa la necesidad de los individuos, la magia ofrece una forma y, porque se hacen determinados ritos, ellos se vuelven eficaces.

Al leer o escuchar la propuesta de Reichel es posible que el turista, si es de los creyentes en la arqueología, sucumba ante el encantamiento de la tecnología arqueológica, sea que la lea en un libro docto, sea que escuche la versión dóxica del guía local. Esa tecnología que tiene

sus artes del oficio que, en el caso de Reichel y Lewis-Williams caracterizamos como la metodología, o tecnología, del cableado. Gell (1992) la denominó tecnología del encantamiento, que se combina en el receptor con el encantamiento de la tecnología. Imaginemos entonces al turista, absorto frente a la magnífica escultura. Es muy posible que el atractivo intelectual y emocional de la configuración de sentido que hemos denominado complejo del jaguar-chamán-pijao, que le propone el guía, haga que el turista se incline en actitud creyente. Y no sólo el turista, también el guía y también el arqueólogo, como en el caso de Puerta.

Es la eficacia del *mana* de que hablaba Evans-Pritchard en su clásico estudio sobre las religiones primitivas (1965: 110) cuando proponía que entendiéramos el concepto de *mana*, central en las teorías de la magia,

como una eficacia (con su aliado sentido de verdad) de poder espiritual derivado de dioses o espíritus, usualmente a través de personas, especialmente jefes --- una gracia o virtud que capacita a las personas a asegurar éxito en los proyectos humanos, y que por tanto corresponde a similares ideas en muchas partes del mundo.

Es un hecho que la versión de un mundo creado por Reichel alrededor del complejo jaguar-chamán ha sido creído, es decir ha sido eficaz como configuración explicativa. Decíamos arriba que, en virtud de una institución llamada ciencia, que tiene sus prácticas y sus ritos, así como su círculo de creyentes, lo que se propone de cierta manera asciende a un status social en donde tiene poder performativo: genera mundos, en el sentido que propuso Goodman, hace versiones que son creíbles y hacer este tipo de mundos, mediante el poder simbólico, performativo, es hacer magia. Mundo creíble, dijimos con Bourdieu, por la amnesia de la arbitrariedad de su génesis.

Pero entonces, ¿no se distingue la magia de la ciencia? Podemos responder reformulando la pregunta ¿en qué queda el “aliado sentido de verdad” de que habla Evans-Pritchard cuando se refiere al *mana*? Al comienzo hablamos, cuando nos referimos a la edad de Mauricio Puerta, de dos tipos de verdad: la literal y la metafórica. Esta distinción es crucial para delimitar la ciencia de la magia.

Dejo ahora la metáfora de la magia y paso al lenguaje de la contemporánea ciencia de las ciencias (Giere 2000). Hay un sencillo ejemplo de Einstein (Einstein e Infeld 1986: 23-24) que viene muy al caso: el científico construye sus conceptos, es decir sus modelos, configuraciones explicativas o versiones del mundo, como una persona inteligente construiría un modelo que da cuenta del movimiento de las manecillas de un reloj a cuyo mecanismo no puede acceder. La versión de este hombre puede ser más o menos plausible y compite con otras versiones sin que sea posible, más aún, sin que sea pensable la posibilidad de acceder al mecanismo del reloj. Eso es lo que dice Einstein comentando su ejemplo. En términos de la ciencia de la ciencia de hoy, esta situación se denomina subdeterminación de la teoría por los datos (Newton-Smith 2000) e instrumentalismo en ciencia (Leplin 2000) que lleva, finalmente, a aceptar la inferencia a la mejor explicación (Lipton 2000). Los científicos instrumentalistas, a diferencia de los realistas, dejan entre paréntesis, como no

cognoscible o no relevante para el propósito de su ciencia, el conocimiento de la verdad última, absoluta, porque según su posición, es imposible siquiera pensar en un estándar que nos diga “esa es la realidad” o, como en el caso obvio del sentido original de las estatuas de piedra. Todas las propuestas son versiones que compiten unas con otras por la aceptación de la audiencia, sin que sea pensable una comprobación directa del modelo.

En nuestro caso la imposibilidad es clara: en el tipo de ciencia arqueológica que se pretende construir sobre las llamadas “representaciones estéticas prehispánicas” esta condición general de la ciencia llega al extremo en que se ubicó Reichel en su estudio de la orfebrería. Las evidencias contextuales son particularmente escasas y aun en caso de haber suficientes siempre queda insalvable la distancia entre el pasado remoto y el presente. Evans-Pritchard (1965: 104) fue tajante al decir que los avances de la antropología social habían demostrado lo vano que era el buscar “los orígenes”, históricos o psicológicos, de la religión. De igual modo hemos de decir que es vano buscar, como pretendía Reichel, describir el sentido original, antiguo de las representaciones estéticas. La distancia con el sentido pasado, tal como era, es insalvable. La tarea del historiador es más modesta pero no menos exigente: presentar con la debida fuerza, y respetando los enunciados constativos que se alimentan de verdades factuales, una configuración descriptiva que deje a los creyentes del círculo más o menos satisfechos.

Aceptando, entonces, con Bourdieu que con la ciencia y el arte hacemos una suspensión de la descreencia prosaica podemos distinguir entre estas dos formas de conocer y experimentar el mundo, ya estando en el circuito de creencia. Para hablar así, Bourdieu introduce una palabra que comúnmente es malinterpretada, la ficción. Decir que lo que propone un arqueólogo cuando hace, a costa de mucho esfuerzo, una interpretación de determinado complejo iconográfico, es una ficción, puede sonar a ofensa. Pero no es así, si se precisan los términos. Ficción en un sentido primario y vulgar es inventar datos: el arqueólogo no hace ficción en este sentido primario, porque respeta la verdad factual de sus datos, de su escasa evidencia, no la inventa, la recoge, la organiza y la protege. Pero hay un sentido segundo, refinado, de ficción como configuración de sentido (Kermode) que da sentido a un conjunto de datos. Esta ficción la construyen los especialistas o virtuosos, sea a partir de datos verificables empíricamente (como en el caso del arqueólogo), o de datos cuya verificación empírica es banal o imposible (como en el caso del artista).

Podemos ilustrar el asunto del doble nivel de la ficción con un ejemplo trabajado por el mismo Bourdieu en las Reglas del Arte (1992): la novela de Flaubert, Madame Bovary. Podríamos reflexionar sobre la nota de la gaceta en donde parece que leyó Flaubert la crónica de una mujer de médico de pueblo que le fue infiel para irse a París, y que le sirvió para configurar esa pieza maestra de novela. Para Flaubert, el artista, era banal el hecho de que la crónica fuera verdadera o no: le sirvió de inspiración y punto. En cambio, para un sociólogo interesado en dar cuenta de las vidas de esposas pueblerinas esa verdad factual sí hubiera sido decisiva, no prescindible, pues en su ética profesional tendría una deuda permanente con esa situación de facto. Entiendo por tal, la que -glosando a John Austin (1962)- permite que se hagan enunciados constativos, descriptivos de su posición dentro de

un estado de cosas histórico, es decir, situado de modo preciso en las coordenadas del espacio físico y tiempo calendario en que vivimos.

En el ejemplo de Puerta, sería el caso de verificar con el registro de nacimiento su edad literal, no metafórica. Volviendo a Madame Bobary, la nota factual de la gaceta era un dato, e inventar datos es un pecado capital en el discurso científico.

Con el sentido refinado de ficción encontramos otro tipo de verdad. Es la verdad metafórica de que habla Ricoeur (1975) propia de las ficciones/configuraciones del científico o del artista, o la verdad de las versiones del mundo, de que habla Goodman (1978). Se distingue de la verdad factual en que su validación no es constativa, y puede basarse o no en verdades factuales, según se trate de un científico o un artista. Su poder es performativo, y éste depende de la *rightness of rendering*, de la adecuación o ajuste para el propósito de presentar como plausible esa versión construida como configuración, que da cuenta creíble de un estado de cosas. En el mundo de la verdad metafórica las cosas son y no son y la ambigüedad del sentido, su densidad e inasibilidad exhaustiva son sus características mayores. Su bondad de ajuste nos dice poco de la verdad factual, que en el caso científico se da por supuesta; nos dice en cambio todo o mucho del mundo que presenta, y tiene una plausibilidad que depende de la creencia el círculo de receptores. En ciencia, esta ficción de segundo orden compite con otras ficciones (versiones diría Goodman) por la aceptación de la comunidad científica y, a través de ella, de la comunidad en general.

Entendidas así las nociones de ficción vulgar y refinada, y de verdad factual y metafórica, podemos apreciar una afirmación de Bourdieu que pone a pensar a más de uno, con referencia al arte y a la ciencia. Hablando de la ficción de Flaubert y de su propia sociología, Bourdieu (1992: 453-458) hace un juego *savant* de enunciados: opone la *illusio* del arte (representada por la obra de Flaubert) a la *illusio* de la ciencia (representada por su propia sociología). Ambas son *illusio*, pero las dos operan performativamente en sentido inverso: la ciencia presenta la realidad como ficción y el arte la ficción como realidad. Substituyamos “ficción” por configuración de sentido y comprenderemos la propuesta: la ciencia presenta la realidad en una configuración creíble y el artista presenta su configuración como realidad creíble. Ambas son *illusio*, porque implican una suspensión de la descreencia, ambas son preformativas, mágicas, porque crean versiones del mundo.

En el caso la ciencia hay que recordar que la *illusio* opera con un doble estrato de “verdad”, como acabamos de decir. En el estrato de la verdad factual, es decir a la validez de la evidencia escasa de que dispone el arqueólogo, no se puede suspender la descreencia: al contrario, hay que pagar la deuda de fidelidad a los hechos ubicados en las coordenadas del espacio físico terrestre y calendario relativo o absoluto, es decir, hay que actuar de modo constativo. La deuda con la verdad factual la defiende de modo diamantino Ricoeur (1983-1985) como característica fundacional de la historiografía, y la arqueología es una forma de historiografía. Por ejemplo, sería un despropósito estirar —como lo hace Puerta con su edad— las fechas generadas por medio del C14. Con este tipo de verdades hay que mantener la descreencia. Eso se denomina crítica del material empírico.

En el estrato de la verdad metafórica ocurre lo contrario, hay que suspender la descreencia, es decir, hay que creer y atender al efecto performativo del discurso. En ausencia del estándar de comprobación (recuérdese la imposibilidad de acceso al mecanismo del reloj, de que hablaba Einstein) todas las configuraciones que construye el arqueólogo cuando interpreta sus datos implican una suspensión de la descreencia, implican meterse en el círculo “mágico” de los creyentes.

Con su clarividencia, dos poetas insignes refrendan lo anterior. Virginia Woolf escribió, en *The Pargiters*, “Prefiero, cuando la verdad es importante, escribir ficción”; dio la razón de ello en su librito *A room for one's one*, al escribir que “La ficción tiende a tener más verdad que hechos”. Borges, por su parte, en su ensayo “Flaubert y su destino ejemplar”, aumenta el desconcierto de los literalistas, cuando afirma que “Quijote y Sancho son más reales que el soldado español que los inventó”.

Conclusiones

Concluyo entonces diciendo que el complejo del jaguar-chamán creado por Reichel y otros arqueólogos, como verdad metafórica, es más real que las eventuales arbitrariedades que están en la base de su trayectoria, pero éstas también cuentan y sobre ellas hay que mantener la descreencia. El complejo explicativo es una necesidad cultural que tiene vigencia mientras persista la creencia, en la ciencia paradójicamente basada en la descreencia frente a los datos. En lenguaje de Bourdieu es la función de la ciencia historizar esta trayectoria paradójica, no para ofender la creencia sino para mostrar sus fundamentos. Por ello propone complementar con una anámnesis la amnesia colectiva que sustenta nuestras doxas. Esta complementación es parte constitutiva de la ciencia, que siempre se cuestiona a sí misma, a diferencia de la magia que implica un sistema de creencias cerrado, inmune a la crítica, es decir totalitario. Bueno, eso de que la magia de los chamanes sea un sistema cerrado, inmune a la crítica es relativo, según Taussig (2006: 121-155). Al hacer un recuento de las posiciones personales de George Hunt, el informante epónimo de Franz Boas, que luego se convirtió en chamán, y de la teoría de Evans-Pritchard sobre la hechicería azande, concluye que el escepticismo ronda, de inicio a fin, incluso en estos sistemas que suponíamos autosuficientes y cerrados, por la creencia totalitaria que demandan. Si he de ser coherente, este escepticismo debe ser aplicado, también, a lo que acabo de escribir en la presente ponencia.

Referencias Bibliográficas

Austin, John. 1962. *How to do things with words*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Bernal, Segundo. 1953. Aspectos de la cultura Páez; Mitología y cuentos de la parcialidad de Calderas, Tierradentro. *Revista Colombiana de Antropología*, 1: 279-309

Bernal, Segundo. 1954. Medicina y magia entre los Páez. *Revista Colombiana de Antropología* 2: 219-264.

Boas, Franz. 1955 [1927]. Primitive art. New Cork: Dover Publications.

Bourdieu, Pierre. 1971. Disposition esthétique et compétence artistique. Les Temps Modernes 295 : 1345-1378.

Bourdieu, Pierre. 1984a. Haute couture et haute culture. En Question de sociologie. Paris: Les Éditions du Seuil.

Bourdieu, Pierre. 1984b. Mais quí a créé les “createurs”? En Question de sociologie. Paris: Les Éditions du Seuil.

Bourdieu, Pierre. 1992. Les règles de l’art. Paris: Les Éditions du Seuil.

Chaves, Alvaro. 1981. Los animales mágicos en las urnas de Tierradentro”. Bogotá: Museo de Artes y Tradiciones Populares.

Chaves , Alvaro Mauricio Puerta. 1986. Monumentos arqueológicos de Tierradentro. Bogotá: Biblioteca Banco Popular.

Coleridge, Samuel T. 1951. Selected poetry and prose. Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Dobkin de Rios. 1975. Book review of The shaman and the jaguar: A study of narcotic drugs among the Indians of Colombia. Man (New Series) 10/4: 639-640.

Dronfield, Jeremy. 1996. The vision things: diagnosis of endogenous derivation in abstract arts. Current Anthropology 37/2: 373-391.

Einstein, Albert y L. Infeld. 1986. La evolución de la física. Barcelona: Salvat Editores.

Evans-Pritchard, Edward E. 1965. Theories of primitive religion. Oxford: Clarendon Press.

Furst, Peter. 1981. Seeing a culture without seams: The ethnography of Gerardo Reichel-Dolmatoff. Latin American Research Review 16/1: 258-263.

Gell, Alfred. 1992. The technology of enchantment and the enchatment of technology. En J. Coote y A. Shelton (Eds.) Anthropology, art and aesthetics. Oxford: Clarendon Press, 40-67.

Gell, Alfred. 1998. Art and agency: An anthropological theory. Oxford: Clarendon Press.

Giere, Ronald N. 2000. Cognitive approaches to science. En W. H.Newton-Smith, (Ed.) A companion to the philosophy of science. London: Blackwell, 41-43.

Gómez, Herinaldy. 2000. De la justicia y el poder indígena. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Goodman, Nelson. 1978. Ways of worldmaking. Indianapolis, Ind: Hackett Publishing Co.

Kermode, Frank. 1967. The sense of and ending: Studies in the theory of fiction. New York: Oxford University Press.

Leplin, Jarret. 2000. Realism and instrumentalism. En W. H. Newton-Smith, (Ed.) A companion to the philosophy of science. London: Blackwell, 393-401.

Lewis-Williams, David. 2004. The mind in the cave. London: Thames and Hudson.

Lipton, Peter. 2000. Inference to the best explanation. En W. H. Newton-Smith, (Ed.) A companion to the philosophy of science. London: Blackwell, 184-193.

Llanos, Héctor. 1995. Los chamanes jaguares de San Agustín: Génesis de un pensamiento mitopoético. Bogotá: Héctor Llanos Vargas.

Mauss, Marcel. 1950. Esquisse d'une théorie générale de la magie. En Sociologie et anthropologie. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France.

Misak, Cheryl. 2000. Peirce. En W. H. Newton-Smith, (Ed.) A companion to the philosophy of science. London: Blackwell, 335-339.

Nachtigall, Horst. 1953. Shamanismo entre los indios paeces. Revista de Folklor. 2: 223-241

Newton-Smith, William H. 2000. Underdetermination of theory by data. En W. H. Newton-Smith, (Ed.) A companion to the philosophy of science. London: Blackwell, 532-536.

Otero, Jesús María. 1952. Etnología Caucana. Popayán: Universidad del Cauca.

Portela, Hugo. 2000. El pensamiento de las aguas de las montañas: Coconucos, guambianos, paeces, yanaconas. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Portela, Hugo. 2002. Cultura de la salud páez: Un saber que perdura para perdurar. Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Preuss, Konrad Th. 1929. Monumentale vorgeschichtliche Kunst; Ausgrabungen im Quellgebiet des Magdalena in Kolumbien, 1913-1914. Göttingen.

Puerta, Mauricio. 2001. Tierradentro: Territorio mágico. Bogotá: Editorial Carrera 7a.

Rappaport, Joanne. 1982. Territory and tradition: The ethnography of the Paez of Tierradentro, Colombia. PhD Dissertation. University of Illinois at Urbana-Champaign.

Rappaport, Joanne. 2005. Intercultural utopias: Public intellectuals, cultural experimentation and ethnic pluralism in Colombia. Durham, NC: Duke University Press.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1968. Desana; Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés. Bogotá: Universidad de los Andes, Departamento de Antropología.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1971. Amazonian Cosmos: The sexual and religious symbolism of the Tukano Indians. Chicago: The University of Chicago Press.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1961. Anthropomorphic Figurines from Colombia: Their magic and art. En *Essays in Pre-Columbian Art and Archaeology* (S. Lothrop, ed.). Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1972. The feline motif in prehistoric San Agustín sculpture. En *The cult of the feline* (E. P. Benson, Ed.) Dumbarton Oaks: Trustees for Harvard University,

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1990. Orfebrería y chamanismo: un estudio iconográfico del Museo del Oro. Medellín: Editorial Colina.

Ricoeur, Paul. 1975. *La Métaphore vive*. Paris: Éditions du Seuil.

Ricoeur, Paul. 1983-1985. *Temps et récit*. 3 vols. Paris: Éditions du Seuil.

Sevilla, Elías y Juan Carlos Piñacue. 2006. Los nasa de Tierradentro y las huellas arqueológicas: Primera aproximación. Ponencia en el IV Congreso de Arqueología en Colombia, Pereira, Risaralda, Diciembre 5-7, 2007.

Sotomayor, María y María Victoria Uribe. 1987. *Estatuaria del Macizo Colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Taussig, Michael. 2006. *Walter Benjamin's grave*. Chicago: The University of Chicago Press.

Wylie, Alison. 1989. Archaeological cables and tacking: the implications of practice for Bernstein's 'Options beyond objectivism and relativism'. *Philosophy of Science* 19: 1-18.